

ECKARD LEFÈVRE

Il *De providentia* di Seneca e il suo rapporto con il pensiero cristiano

ECKARD LEFÈVRE

IL *DE PROVIDENTIA* DI SENECA E IL SUO RAPPORTO
CON IL PENSIERO CRISTIANO*

Il dialogo di Seneca *De providentia* e gli scritti cristiani del primo secolo d. C. sono testimonianze uniche per il tentativo di ricavare un senso dal dolore e dalla sofferenza dell'Uomo e di metterli in relazione con un'azione divina. C'è da tener conto delle differenze sostanziali, che cioè la filosofia stoica è indirizzata all'Al di qua, la dottrina cristiana, andando oltre l'Al di qua, all'Aldilà; che secondo la filosofia stoica l'Uomo può raggiungere dio, magari superarlo¹, secondo la dottrina cristiana no; che la filosofia stoica ammette il suicidio, la dottrina cristiana no. Ma un confronto delle due visioni del mondo potrebbe essere remunerante, giacché la vita dello stoico fondata moralmente è determinata da un'etica paragonabile a quella della vita devota del cristiano.

Mentre gli scritti del Nuovo Testamento non fanno della teodicea lo scopo della loro argomentazione, essa è nel *De providentia* il tema principale. Con questo il dialogo assurge a un particolare rango nella letteratura filosofica conservata dell'antichità. La questione della teodicea è parzialmente ravvisabile già in epoca arcaica. Il discorso di Zeus nel primo libro dell'*Odissea* è un esempio impressionante, ma non confrontabile con il dialogo di Seneca. Per la discussione della "Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft", si deve rimandare al libro di *Giobbe*, nel quale questa viene esposta e contraddetta. Occorre ricordare anche il *Salmo 73*.

* Voglio qui esprimere la mia gratitudine al Prof. Karl Suso Frank, OFM, per i suoi preziosi suggerimenti. La relazione viene stampata senza mutazione, aumentata soltanto di poche note. Ringrazio cordialmente il Dott. Andrea Bagordo dell'ottima traduzione italiana.

¹ *hoc est quo deum anteceditis: ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam* (6, 6): Dio "non ha timori grazie alla natura, il saggio grazie a se stesso" (TRAINA 1997, 125).

I. *De providentia*

Questione delle fonti

Precursori di Seneca sono Crisippo, Panezio e forse Filone di Alessandria, che sono autori di scritti *Περὶ προνοίας*. In che misura i primi due influenzino Seneca è difficile dire a causa della tradizione frammentaria. Poiché Aulo Gellio ha occasione di citare dal quarto libro di Crisippo², questo dovrebbe essere possibile anche a Seneca. Panezio è a lui ben noto. Ma le numerose testimonianze, che H. von Arnim raccoglie per Crisippo sotto la rubrica “*De providentia et natura artificis*”³, non sono confrontabili con lo scritto di Seneca. Esse fanno supporre che si tratti, come per l’opera di Filone conservata in traduzione armena, di una ricerca sistematica che persegue tutt’altri fini. Si deve presupporre lo stesso carattere per il libro di Panezio. Il *De providentia*, come tutte le opere filosofiche di Seneca, non è uno scritto teorico redatto per l’insegnamento⁴. Nasce piuttosto in una situazione ben definita della vita del politico e filosofo, che con essa attende a un preciso proposito. Perciò è sin dall’inizio poco probabile che egli tenga dietro agli scritti sistematici dei suoi predecessori. La trattazione di fatto completamente asistematica esclude *tout court* una dipendenza diretta. In generale la discussione non va al di là di pensieri correnti, che stanno ognora a disposizione di Seneca.

Non è tanto importante il fatto che il pensiero centrale, cioè che dio voglia con l’invio dei *mala* mettere alla prova l’Uomo e che il patimento di quelli stia nel suo proprio interesse, derivi dalla tradizione stoica, quanto piuttosto il fatto che esso assurge chiaramente per la prima volta a tema principale di un libro.

Carattere retorico

Il *De providentia* è uno scritto apologetico: Seneca non accusa gli dèi, ma li difende: *causam deorum agam* (1, 1). Questo è riguardo al tema un paradosso. Giacché l’uomo comune tende ad accusare gli dèi in questa questione – come Lucilio, che non dubita della provvidenza, ma si lamenta di essa, *non dubitas de providentia sed quereris*

² *Noct. Att.* 7, 1 = *SVF* II, 1169-1170.

³ *SVF* II, 1106-1186.

⁴ Vd. LEFÈVRE 1994.

(1, 4). Anche l'interlocutore di Filone, Alessandro, tende a fare così⁵. Pertanto è paradossale che Seneca dica che dio prenda parte a noi, *interesse nobis deum* (1, 1). Con questi paradossi, che egli ama nelle opere filosofiche così come nelle tragedie, cerca di destare interesse per il suo scritto inusuale. Il suo carattere retorico sta in stretta connessione con il *causam agere*⁶.

Negli scritti filosofici di Seneca l'intenzione principale è quella di convincere i destinatari. Perciò egli si preoccupa di conferire alla materia talvolta fragile uno slancio pressoché del tutto emotivo e retorico. A tal riguardo si arriva spesso alla constatazione che non sia riconoscibile una precisa costruzione degli scritti. Nel caso del *De providentia* l'editore R. Waltz si rassegna completamente: "Ce traité [...] est malheureusement un des plus confus et des plus mal composés [...]. La faiblesse logique de l'argumentation est frappante. Il n'y a aucun progrès dans la démonstration, mais une série de variations sur le thème que l'auteur s'est donné. Les idées se suivent capricieusement, reviennent sur elles-mêmes; les redites abondent: au fond, Sénèque paraît, quoi qu'il en dise, assez embarrassé de l'objection qu'il réfute"⁷. Viene per lo più disconosciuto che alla base degli scritti filosofici sta lo schema dell'orazione giudiziaria romana con le sue quattro parti: *prooemium*, *narratio*, *argumentatio* ed *epilogus*⁸. Seneca accenna certo a una *partitio* ovvero *divisio*, ma in generale non dà a riconoscere *expressis verbis* quale punto egli stia trattando. Questo presenta naturalmente delle difficoltà ai fruitori moderni. Ma gli uditori e i lettori romani sono così esercitati da poter seguire facilmente il suo ragionamento. Secondo ogni apparenza lo schema retorico si addice anche al *De providentia*. Seneca definisce del resto quest'opera *oratio*, e proprio nel passo dove dà la *divisio* (3, 1). Qui dice che vuole mostrare che le cose che appaiono come *mala* non sono tali (*quam non sint quae videntur mala*). Con ciò si allude al sottotitolo del dialogo: *quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit*⁹.

L'argomentazione è ripartita in cinque punti (3, 2-6, 2). Seneca ritiene che i *mala* accadano 1. a utilità delle persone a cui capitano

⁵ Vd. PHIL *De prov.* 2, 3.

⁶ Vd. DIONIGI 1994, 5404.

⁷ 1959, 7-8. Vd. SCHANZ-HOSIUS 1935, 684.

⁸ Vd. LEFÈVRE 1990.

⁹ Secondo TRAINA 1997, 82 il sottotitolo è, "come sembra", autentico.

(*pro ipsis esse*), 2. a utilità di tutti (*pro universis esse*), 3. secondo la propria volontà (*volentibus accidere*), 4. secondo il fato (*fato evenire*). 5. Lucilio deve infine riconoscere di non compatire un *bonus vir*, perché può dirsi infelice, non esserlo, *persuadebo deinde tibi ne umquam boni viri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse*. Infine segue la *peroratio*. Seneca produce la più alta testimonianza per la giustezza della sua esposizione: dio stesso (*deus*), che pronuncia il discorso finale (6, 3-9). Si ha uno slancio emotivo simile a quello alla fine dell'*Ad Marciam de consolatione*, dove il nonno di Metilio, Cremuzio Cordo, dall'al di là spiega la vita dopo la morte a sua figlia Marcia¹⁰. I paralleli rendono probabile che l'ipotesi di una fine del *De providentia* non trasmessa non colga nel segno.

Con ciò la *argumentatio* e l'*epilogolperoratio* risaltano chiaramente. Come vanno ordinati i passi precedenti? Che 1, 1 esponga il *prooemium* non si può certo contestare¹¹. Seneca prende le mosse dal destinatario e spiega che per rispondere alla domanda da lui posta tratterà solo una piccola parte da un grande complesso (*a toto particulam*). In 1, 2-2, 12 segue una serie di pensieri, che sono sí già formulati in modo imponente, ma ritornano più tardi in modo simile. Si tratta di una introduzione alla problematica, in cui vengono singoli aspetti in sequenza rilassata, in una parola: della *narratio*. In tal modo risulta la seguente ripartizione¹²:

- I. *prooemium* (1, 1)
- II. *narratio* (1, 2-2, 12)
- III. *argumentatio* (3, 1-6, 2)
- propositioidivisio* (3, 1)
- 1. *mala pro ipsis esse* (3, 2-4, 16)

¹⁰ *Ad Marc.* 26.

¹¹ Vd. ABEL 1985, 744.

¹² Quattro ripartizioni che sono in stretto contatto con la seguente sono degne di menzione (ALBERTINI 1923, 103; ABEL 1985, 744-745; DIONIGI 1994, 5404-5405, vd. 1997, 46-47; TRAINA 1997, 23):

	Albertini	Abel	Dionigi	Traina
I.	1, 1-1, 6	1, 1	1, 1-1, 6	1, 2-2, 12
II.	2, 1-2, 12	1, 2-2, 12	2, 1-2, 12	
III.	3, 1-6, 2	3, 1-6, 3	3, 1-6, 2	3, 1-6, 2
1.	3, 2-4, 16	3, 2-4, 16	3, 2-4, 16	3, 2-4, 16
2.	5, 1-5, 2	5, 1-5, 4a	5, 1-5, 3	5, 1-5, 2
3.	5, 3-5, 6	5, 4b-6a	5, 4-5, 6	5, 3-5, 6
4.	5, 7-5, 11	5, 6b-5, 11	5, 7-5, 11	5, 7-5, 11
5.	6, 1-6, 2	6, 1-6, 3	6, 1-6, 2	6, 1-6, 2
IV.	6, 3-6, 9	6, 4-6, 9	6, 3-6, 9	6, 3-6, 9.

2. *mala pro universis esse* (5, 1-5, 2)
 3. *malavolentibus accidere* (5, 3-5, 6)
 4. *mala fato accidere* (5, 7-5, 11)
 5. *bonus vir miser non potest esse* (6, 1-6, 2)
- IV. *peroratio* (6, 3-6, 9)

In realtà il dialogo è “très oratoire”;¹³ ha una “caratteristica declamatoria, più che dialettica”¹⁴.

Sfondo autobiografico

Qual è la conseguenza dell'impianto retorico della ripartizione? Si potrebbe trattare solo dell'imitazione scritta di una provata forma orale. Ma si tratta forse anche di un manoscritto dapprima pensato per una recitazione da eseguire a breve termine, il quale è stato successivamente accolto nella raccolta dei dialoghi. In questo contesto è interessante l'epoca di composizione dello scritto. Esso viene generalmente visto come opera tarda e datato negli anni 60: 'ultimo periodo' (Schanz/Hosius)¹⁵, 'inizio degli anni 60' (Pohlenz)¹⁶, 'ultimi anni' (Viansino)¹⁷, 'scritto tardo' (Maurach)¹⁸, 62 (Fontán)¹⁹, dopo il 62 (Dahlmann)²⁰, 62-65 (Andreoni, Dionigi, Traina)²¹, 63 (Albertini, Ragazzini, Grimal)²², 63 o 64 (Gercke)²³, 64 (Münscher, alternativamente Giancotti, Rozelaar)²⁴, 64-65 (Abel)²⁵: il *De providentia* è pertanto da collocare molto probabilmente nell'epoca dopo il ritiro di Seneca dalla politica. In queste circostanze non va misconosciuto il nucleo autobiografico. Se Seneca proclama di difen-

¹³ ALBERTINI 1923, 103.

¹⁴ VIANSINO 1968, 7*.

¹⁵ 1935, 684.

¹⁶ (1941) 1965, 436.

¹⁷ “Il fatto [...] che della provvidenza Seneca parli solo nelle *Naturales Quaestiones* [5, 18, 1] e nelle *Epistole* a Lucilio [16, 6; 58, 29; 74, 10] dimostra che questo problema lo aveva interessato proprio negli ultimi anni della sua vita” (1968, 4*). Vd. POHLENZ 1941, 1965, 431-432.

¹⁸ 1991, 140-145 (insieme con *Nat. quaest. e Epist.*).

¹⁹ 1950, 375 (“en los días de su fecundo retiro de la política activa”).

²⁰ 1937, 381.

²¹ ANDREONI 1972; DIONIGI 1997, 46 (vd. 1994, 5404); TRAINA 1997, 21.

²² ALBERTINI 1923, 42; RAGAZZINI 1958, 1; GRIMAL 1978, 330.

²³ 1895, 319.

²⁴ MUNSCHER 1922, 143; GIANCOTTI 1957, tavola cronologica (o nell'esilio o 64); ROZELAAR 1976, 214 con n. 77.

²⁵ 1967, 170. Più cautamente 1985, 704: 'letzter Lebensabschnitt'.

dere gli dèi (1, 1), egli difende in verità se stesso. Ciò che comunica a Lucilio, lo comunica a tutti: *ne umquam boni viri misereri, potest enim miser dici, non potest esse* (cf. 3, 1). Seneca potrebbe invitare i suoi seguaci per una recita a casa sua e confortarli: ciò che gli accade, accade 1. a sua utilità, 2. a utilità di tutti, 3. con la sua volontà, 4. secondo la volontà del fato; 5. egli non è *miser*²⁶. Confrontabile è l'occasione del dialogo *De brevitae vitae*, in cui Seneca previene l'intenzione di Nerone di dimettere suo suocero Paolino dall'incarico di *praefectus annonae* e gli consiglia di ritirarsi a riposo, per prepararsi in modo adeguato alla morte. Anche in questo caso si tratta di uno scritto apologetico²⁷.

L'utilità di tutti nel riposo di Seneca da un lato sta nel fatto che, come egli stesso riferisce nel dialogo altrettanto tardo *De otio*, si preoccupa con le sue opere di lavorare per tutti, sebbene sia escluso da uffici di Stato, dall'altro nel fatto che egli è un esempio nella sopportazione dei *mala*. Per lui vale quello che vale per i *viri boni*: *quare quaedam dura patiuntur? ut alios pati docent; nati sunt in exemplar* (6, 3). Il *De providentia* è in tal modo uno scritto del tutto personale, che Seneca compone nella situazione di chi è minacciato dalla morte in modo permanente.

Il senso della vita di Seneca si rispecchia soprattutto nella lotta combattuta così energicamente da parte di Catone per la *libertas* nonostante il suo fallimento²⁸. Egli ha la buona coscienza di aver

²⁶ Vd. le buone osservazioni di GRIMAL 1978, 213: "Man spürt, daß hier wie in den anderen Dialogen die Person des Gegenübers nicht Maßstab und Grenze abgibt. Lucilius' Einwand war nur äußerer Anstoß genauso wie der Tod von Polybius' Bruder oder Serenus' unsicheres Schwanken. In der Tat versichert Seneca hier vor aller Öffentlichkeit die Unversehrtheit und Unversehrbarkeit des eigenen Glückes. Trotz der Ungnade, in die er gefallen, weist er jede Klage von sich. Er wendet sich weniger an diejenigen, die ihn vielleicht bemitleiden möchten, als an die sicherlich wesentlich größere Zahl der anderen, die, offen oder versteckt, einige Befriedigung über seinen Sturz empfinden. Der Sinnspruch am Schluß der *partitio* eignet sich als Motto für den gesamten Dialog und läßt sich auf Seneca selbst, seine derzeitige Lebenslage beziehen".

²⁷ Vd. LEFÈVRE 1994, 113.

²⁸ Vd. di nuovo GRIMAL 1978, 213: "Zeitpunkt und Umstände dieses Dialogs machen den Vergleich zwischen der Vorstellung des Philosophen von der eigenen Schicksalslage und der Gestalt Catos, die er so eindringlich beschwört, unabweisbar. Beide, Cato und Seneca, haben für die Freiheit gestritten. Die Reihen von Catos Anhängern haben sich stark gelichtet. Er bleibt allein zurück wie Seneca nach dem Tod des Burrus und nach der Ablösung derer, die ehemals seine Gefolgschaft bildeten, durch die Freunde des Tigellinus. Ein wenig theatralisch verkündet Seneca, der Tod sei eine Pforte zur Freiheit, die stets offen stehe. Man wird kaum daran erinnern müssen, daß er bis zum letzten Herzschlag im Geiste dieser Worte handeln wird, die er bald nach seinem Fall zu Papier brachte und die sich ebendarum als prophetisch erweisen".

sostenuto lo Stato fin quando era possibile. Nelle rappresentazioni di Catone Giovane e del cinico Demetrio Seneca fa uso dell'espedito stilistico patetico della *sermocinatio* (2, 10; 5, 5). Si potrebbe dire che egli si rispecchia in entrambe le persone – come politico in Catone, come filosofo in Demetrio²⁹.

Dal carattere dello scritto apologetico personale diviene chiaro perché Seneca tratti in modo sproporzionato i punti di vista annunciati e conceda al primo molto più spazio (221 righe) che agli altri quattro insieme (99 righe). Non vuole fare lo spaccone in modo genericamente cosmologico e teologico, bensì mostrare nel particolare che il *malum* che lo colpisce non solo non è tale, ma torna addirittura utile a sé. Perciò è raccomandabile di collocare il *De providentia* nell'anno 62.

La fine sanzionata dal discorso del *deus* è di particolare interesse. In essa si proclama che il suicidio è del tutto normale e si può portare a compimento in qualsiasi momento, *patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere* (6, 7). Questo è detto facilmente, ma anche in senso stoico difficilmente comprensibile, a meno che non si presenti una particolare situazione. Giacché lo stoico deve combattere, non arrendersi o indebolirsi. Il suicidio non è ammesso indiscriminatamente e per puro tedio. Il *sapiens* abbandona la sua vita se *necessitates ultimae inciderint*³⁰. Seneca può soltanto allora formularlo senza compromessi come in questo passo, se secondo il parere suo e del destinatario è sopraggiunta una *necessitas ultima*. Questo è in realtà il caso nel periodo del suo congedo dalla politica, in cui deve fare ogni giorno i conti con il pericolo di morte – come avviene anche nel 65. “Seneca ist zu sterben bereit, dieser Gedanke durchzieht die ganze Abhandlung [...]. Beachtung verdient, wie er den Drang fühlt, der Welt von seiner Gesinnung Kunde zu geben”³¹. Appunto in questo va ravvisato lo scopo del *De providentia*.

²⁹ “Demetrius und Cato sind als Gegenstücke gedacht; der eine repräsentiert den Schicksalsheroismus unter dem Blickpunkt der Freiheit, der andere unter dem des deo assentiri” (ABEL 1967, 116). Certamente in Catone si tratta della libertà, ma è la libertà politica. Egli dice lo stesso: *libertatem quam patriae non potuit Catoni dabit* (2, 10).

³⁰ *Epist.* 17, 9. Vd. LEEMAN 1971, 330.

³¹ GERCKE 1895, 320.

II. Vicinanza col Cristianesimo

A Roma Seneca può avere qualche esperienza dei cristiani. È invece improbabile che egli conosca Paolo, sebbene vi sia un legame tra il suo fratello più vecchio M. Anneo Novato, che prende il nome dall'oratore Giunio Gallione essendo stato da questi adottato, e Paolo. Gallione è proconsole d'Acaia nel 51/52³². Gli *Atti degli Apostoli* riferiscono della sosta di Paolo a Corinto: "Poi, quando Gallione fu proconsole d'Acaia, i Giudei, tutti d'accordo, si levarono contro Paolo, e lo menarono dinanzi al tribunale, dicendo: 'Costui va persuadendo gli uomini ad adorare Iddio in modo contrario alla legge'. E come Paolo stava per aprir bocca, Gallione disse ai Giudei: 'Se si trattasse di qualche ingiustizia o di qualche mala azione, o Giudei, io vi ascolterei pazientemente, come ragion vuole. Ma se si tratta di questioni intorno a parole, a nomi, e alla vostra legge, provvedeteci voi; io non voglio esser giudice di codeste cose'. E li mandò via dal tribunale"³³. Seneca ha un buon rapporto con Gallione e gli dedica nel 41 il *De ira* e nel 58 il *De vita beata*. Al tempo del *De providentia* si esprime su di lui con affetto³⁴. Potrebbe quindi venir a sapere di Paolo attraverso di lui. Eppure non è documentabile un'influenza né in una direzione né nell'altra.

D'altro canto si potranno attribuire a Paolo buone nozioni di filosofia stoica. Se però l'influenza di questa sul suo pensiero viene valutata poca cosa³⁵ o addirittura negata³⁶, l'indiscutibile affinità tra il *De providentia* e gli scritti di Paolo andrà ricondotta al pensiero generale dell'epoca. In questo è radicata la filosofia stoica così come la dottrina paolina³⁷. Ma va da sé che né l'autonomia di Seneca né quella di Paolo vanno messe in dubbio.

³² Vd. SEVENSTER 1961, 8.

³³ *Act.* 18, 12-16.

³⁴ *Gallionem, fratrem meum, quem nemo non parum amat, etiam qui amare plus non potest* (*Nat. quaest.* 4a, *praef.* 10).

³⁵ Vd. POHLENZ 1949, 80 = 1964, 18: "Paulus hat gewisse Anregungen aus der stoischen Philosophie empfangen, aber er gestaltet sie aus eigenem Geiste um, und sein Innerstes berühren sie kaum".

³⁶ Vd. BONHOFFER 1911, 178

³⁷ Vd. STELZENBERGER 1933, 106: "[...] ist in der mittleren und jüngeren Stoa der Gedanke sehr verbreitet, der bei Paulus (Röm 12, 4f; 1 Kor 12, 12ff; 27; Kol 1, 18; Eph 1, 23) in eminent christlichem Sinne erscheint, daß nämlich die Menschheit in ihrer Gesamtheit einen Leib mit verschiedenen Gliedern bildet, die in Harmonie und Rücksicht einander unterstützen sollen". 114 (sulla dottrina del diritto naturale): "[...] bei der Fülle von Ideen und Formen, die aus der Stoa und der Popularphilosophie heraus Allgemeingut jener Kul-

Nel seguente paragone vengono addotti prevalentemente scritti del *Nuovo Testamento*, giacché sono sorti in prossimità cronologica con Seneca.

Premura e severità di dio

Colpisce che Seneca parli spesso di *deus*, ma anche di *di*³⁸ e di *Iupiter*³⁹. Si colloca in questo nella tradizione stoica: basti ricordare l'*Inno a Zeus* di Cleante, che menziona in un istante Zeus e Περωμένη. Eppure nel *De providentia* si incontra soprattutto *deus*. L'uomo morale è il di lui allievo, il suo vero figlio ed emulatore, il quale il magnifico padre educa duramente come scomodo ammonitore alla moralità, come fanno i padri severi, *bonus [...] discipulus eius aemulatorque et vera progenies, quam parens ille magnificus, virtutum non lenis exactor, sicut severi patres, durius educat* (1, 5). Le madri trattano i figli con indulgenza, i padri con durezza. Così anche dio ha un senso paterno nei confronti dei buoni, li ama fortemente e dice che dovrebbero esser tenuti in stato di inquietudine tramite fatiche, dolori e perdite, affinché essi raccolgano la vera forza, *patrium deus habet adversus bonos viros animum et illos fortiter amat et 'operibus' inquit 'doloribus damnis exagitentur, ut verum colligant robur'* (2, 6). Il provvidenziale del *deus* emerge già dal titolo dello scritto; Seneca potrebbe infatti parlare anziché di *providentia* (πρόνοια) anche di *fatum*, *lex* o *necessitas*.

Il pensiero del dio severo non è estraneo all'*Antico* e al *Nuovo Testamento*. Nei *Proverbi* di Salomone si legge: "Figliuol mio, non disdegnare la correzione dell'Eterno, e non ti ripugni la sua riprensione; ché l'Eterno riprende colui ch'egli ama, come un padre il figliuolo che gradisce"⁴⁰. Anche in Paolo Dio ha un atteggiamento di bontà e di severità nei confronti dell'Uomo: "Vedi dunque la benignità e la severità di Dio; la severità verso quelli che son caduti; ma verso te la benignità di Dio, se pur tu perseveri nella sua beni-

turepoche geworden waren, darf man immerhin die Möglichkeit offen lassen, daß sich der Apostel in der Fassung seiner Gedanken an gangbare Formulierungen angeschlossen hat". 213: "Paulus hat die Syneidesis aus der Popularphilosophie seiner Zeit, die eben die stoische war, übernommen, aber dann den Begriff umgedeutet".

³⁸ 1, 1; 1, 5.

³⁹ 2, 9.

⁴⁰ *Prov.* 3, 11-12.

gnità; altrimenti, anche tu sarai reciso”, ἴδε οὖν χρηστότητα (*bonitatem*) καὶ ἀποτομίαν (*severitatem*) θεοῦ· ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ, ἔάν ἐπιμένης τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ⁴¹.

Messa alla prova e dimostrazione della virtù

Il dio provvidenziale di Seneca non invia i *mala* arbitrariamente, bensì esamina con essi l’Uomo: *tibi de deo liqueat: bonum virum in deliciis non habet, experitur, indurat, sibi illum parat* (1, 6). Dio assegna ai buoni un destino, del quale essi devono fare pratica, *fortunam illis cum qua exerceantur adsignat* (2, 7). Per la conoscenza di se stessi è necessaria una messa alla prova; ciò che ognuno può fare lo impara solo attraverso il tentativo, *opus est [...] ad notitiam sui experimento; quid quisque posset nisi temptando non didicit* (4, 3). Così i grandi uomini talvolta gioiscono anche delle sciagure, *gaudent [...] magni viri aliquando rebus adversis* (4, 4).

Soltanto la malasorte offre occasione per la dimostrazione della virtù, *calamitas virtutis occasio est* (4, 6). Coloro che devono tollerare ciò per cui uomini paurosi e vili piangono, devono dire di essere apparsi degni a dio, così che questi sperimenti su di loro quanto sia in grado di tollerare la natura umana, *digni visi sumus deo in quibus experiretur quantum humana natura posset pati* (4, 8).

Se il *deus* si dà premura del *bonus vir* come un padre e gli invia i *mala*, perché egli dia buona prova, è chiaro che gioisce dell’esame passato, come viene mostrato con l’esempio di Catone: *ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum, vir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et provocavit* (2, 9).

La preghiera del Padrenostro *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν* (*ne nos inducas in tentationem*)⁴² significa che Dio ci “tenta”, o meglio: concede che noi cadiamo in tentazione: in una tale situazione ci possa essere a fianco. Nell’*Antico Testamento* Dio permette che Satana tenti Giobbe.

Nella prima delle lettere attribuite a Pietro viene chiaramente posto l’accento sul fatto che il soffrire (πάσχειν) e la tentazione

⁴¹ *Rom.* 11, 22.

⁴² *Matt.* 6, 13.

(πειρασμός) sono collegati. I patimenti che si fanno incontro all'Uomo per la tentazione non devono essere sentiti come qualcosa di estraneo, μη ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν (*ad tentationem*) ὑμῖν γινομένη, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος⁴³. I patimenti avvengono secondo la volontà di dio, e gli uomini gli devono raccomandare le loro anime nelle buone opere, ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (*qui patiuntur secundum voluntatem Dei*) πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιῶν⁴⁴.

La dimostrazione della virtù si manifesta nella lotta vittoriosa con il dolore. Paolo dice: “ci gloriamo anche nelle afflizioni, sapendo che l'afflizione produce pazienza, la pazienza esperienza, e la esperienza speranza”, καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν (*in tribulationibus*), εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν (*patientiam*) κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν (*probationem*), ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα (*spem*)⁴⁵. Il Signore secondo la seconda *Lettera di Pietro* sa salvare i pii dalla tentazione, gli ingiusti però sa riserbarli fino al Giudizio Universale per punirli, ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν⁴⁶. Secondo Filone, che scrive nella tradizione stoica, la πρόνοια invia ai pii *haud leves exercitationis causas*, le quali sono una medicina *quae illos ab animi morbis tutos redderet*⁴⁷. A S. Antonio viene attribuito un apoftegma che acuisce argutamente la dimostrazione della virtù: οὐδεὶς ἀπείραστος δυνήσεται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ἔπαρον γάρ, φησί, τοὺς πειρασμούς, καὶ οὐδεὶς ὁ σωζόμενος (*nemo tentationis expers intrare poterit in regnum coelorum. tolle enim, inquit, tentationes, et nemo salvus erit*)⁴⁸.

Anche il Dio cristiano gode se il cristiano lotta fruttuosamente con i *mala*. Con riecheggiamento letterale di Seneca dice Minucio Felice⁴⁹: *quam pulchrum spectaculum deo, cum Christianus cum dolore concreditur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur, cum strepitum mortis et horrorem carnificis inridens inculcat, cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli deo, cuius est,*

⁴³ 1 Pt. 4, 12.

⁴⁴ 1 Pt., 4, 19.

⁴⁵ Rom. 5, 3-4.

⁴⁶ 2 Pt. 2, 9.

⁴⁷ *De prov.* 1, 58 (citato secondo la traduzione latina di J. B. AUCHER 1822).

⁴⁸ *MPG* 65, col. 77-78.

⁴⁹ *Oct.* 37, 1.

*cedit, cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat*⁵⁰.

Obbedienza volontaria ed eroismo nella sofferenza

Secondo la visione stoica gli uomini morali non devono arretrare davanti al male né lamentarsi della sorte, ma, ciò che anche sempre accade, trovarlo opportuno e volgerlo al bene, *scias licet [...] viris bonis esse faciundum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur, quidquid accidit boni consulant, in bonum vertant* (2, 3). Lo stoico non si lascia costringere a nulla, non tollera nulla contro la sua volontà, non serve dio come uno schiavo, ma gli dà il suo assenso, *nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo sed assentior* (5, 6). È emulatore del dio (1, 5) e la sua massima è: *praebere se fato* (5, 8).

La dottrina stoica ha un carattere combattivo, eroico. Seneca parla ripetutamente della lotta che il moralmente buono deve affrontare con la *fortuna*. Egli fa uso di continuo di similitudini e metafore militari. Così dice che chi manca di esercizio non sopporta alcun colpo, ma chi si è esercitato nella lotta con le *incommoda* del destino ne riceve un callo, non recede dinnanzi a nessun *malum* e continua a combattere addirittura in ginocchio, *non fert ullum ictum inlaesa felicitas; at cui adsidua fuit cum incommodis suis rixa, callum per iniurias duxit nec ulli malo cedit, sed etiam si cecidit de genu pugnat* (2, 6). Sulla lotta con la *fortuna* si dice: *verberat nos et lacerat fortuna: patiamur. non est saevitia, certamen est, quod <quo> saepius adierimus, fortiores erimus* (4, 12). Anche le tragedie di Seneca, che sono naturalmente più patetiche degli scritti filosofici, conducono questa lotta. O. Regenbogen parla del “dramma dei martiri” senecano con il “Pathos von Leid, Schmerz und Tod, [...] sofern man Leid und Tod mit Leidenswollust duldet”⁵¹.

Anche il cristiano segue Dio volontariamente. Gesù stesso dà l'esempio. Egli prega Dio che il calice, se possibile, passi, che sia fatta però la volontà di Dio, non la sua, *πάτερ μου, εἰ δυνατόν ἐστίν, παρῆλθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλην οὐχ ὡς ἐγώ*

⁵⁰ Vd. TRAINA 1987, 67 e 179 s.; 1997, 15 (“è dio che si compiace di assistere alla lotta della fortuna col *vir fortis* (DP 2, 9), divenuto per l'occasione il martire cristiano alle prese con la tortura”).

⁵¹ 1930, 187 = 1963, 25.

θέλω ἄλλ ὡς σύ⁵². Nella *Lettera agli Efesini* attribuita a Paolo questi vengono esortati ad essere imitatori di Dio come amati figli: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ (*imitatores*) τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά⁵³.

Il Cristianesimo ha in generale un carattere pacifico, conciliatore. Eppure anche le *Lettere a Timoteo* attribuite a Paolo si servono di metafore di lotta. Così l'autore ammonisce Timoteo: "Io t'affido quest'incarico, o figliuol mio Timoteo, in armonia con le profezie che sono state innanzi fatte a tuo riguardo, affinché tu guerreggi in virtù d'esse la buona guerra", ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι, τέκνον Τιμόθεε, κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν (*ut milites bonam militiam*)⁵⁴. "Combatti il buon combattimento della fede". ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα (*certa bonum certamen*) τῆς πίστεως⁵⁵. Che Timoteo sia un buon soldato: "Sopporta anche tu le sofferenze, come un buon soldato di Cristo Gesù. Uno che va alla guerra non s'impaccia delle faccende della vita; e ciò, affin di piacere a colui che l'ha arruolato. Parimenti se uno lotta come atleta non è coronato, se non ha lottato secondo le leggi", συγκακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης (*bonus miles*) Χριστοῦ Ἰησοῦ. οὐδεὶς στρατευόμενος (*militans*) ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῆ (*certat*) τις, οὐ στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ⁵⁶.

Proprio nel primo Cristianesimo c'è il combattente fanatico. L'eroismo della sofferenza dei martiri è nota, anche se nelle fonti l'elaborazione letteraria è da mettere in conto. Secondo ogni apparenza l'atteggiamento combattivo del *De providentia* è paragonabile a quello di molti cristiani.

Esempio per altri

Come secondo punto dell'argomentazione Seneca sfiora il tema che i *mala* accadano *pro universis* (3, 1). È nell'interesse di tutti, se proprio i migliori per così dire prestino servizio militare e si accollino delle

⁵² *Mat.* 26, 39.

⁵³ *Eph.* 5, 1.

⁵⁴ 1 *Tim.* 1, 18.

⁵⁵ 1 *Tim.* 6, 12.

⁵⁶ 2 *Tim.* 2, 3-5.

fatiche, *pro omnibus est optimum quemque, ut ita dicam, militare et edere operas*. Dio e il saggio hanno lo stesso scopo: mostrare che ciò cui il popolo aspira e ciò che esso rifiuta non è né buono né cattivo, *hoc est propositum deo quod sapienti viro, ostendere haec quae vulgus adpetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala* (5, 1). Perché i *boni viri* subiscono cose dure? *ut alios pati doceant; nati sunt in exemplar* (6, 3). In questo senso Regolo è un *documentum fidei, documentum patientiae* (3, 9). Tutti loro sono esempi. Seneca dice però ai suoi seguaci anche che egli stesso è un esempio nella sopportazione dei *mala*.

Paolo ammonisce i Corinzi che essi devono essere suoi imitatori, *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε*⁵⁷. Esorta i Filippesi: “Siate miei imitatori, fratelli, e riguardate a coloro che camminano secondo l’esempio che avete in noi”, *συμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς*⁵⁸. Nella *Lettera a Tito* attribuita a Paolo quegli viene esortato a mostrarsi ovunque come esempio di buone opere, *παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων*⁵⁹.

Valori interiori e esteriori

L’essere privo di esigenze da parte dell’Uomo è significativo per la Scuola stoica. L’abbondanza è infatti dannosa. Seneca parla quindi della *enervans felicitas* (4, 9). Il *deus* di Seneca dice alla fine del dialogo che a coloro ai quali *recta placuerunt* ha dato *bona certa* (*metuenda contemnere, cupiditates fastidire*), agli altri *bona falsa* (*aurum, argentum, ebur*). Ai primi pone ogni bene all’interno; non evitare la fortuna (esterna) è la sua fortuna (interna), *intus omne posui bonum; non egere felicitate felicitas vestra est* (6, 3-5). La sofferenza fisica e la perdita dei beni esteriori sono da stimare poco in confronto alla realizzazione della *virtus*. L’uomo coraggioso infatti è superiore alle cose esteriori, *est enim omnibus externis potentior* (2, 1). Non che egli non le senta, ma sta al di sopra di esse, *nec hoc dico, non sentit illa, sed vincit* (2, 2). Questa è l’affermazione fondamentale del

⁵⁷ 1 Cor. 4, 16.

⁵⁸ Phil. 3, 17.

⁵⁹ Tit. 2, 7.

dialogo: i *mala* sono *externa*, e i *boni viri* disprezzano gli *externa* (*externa contemnunt*, 6, 1)⁶⁰.

Per la mancanza di esigenze predicata dal Cristianesimo basta ricordare la nota similitudine di Gesù, che è più facile che un cammello passi attraverso la cruna di un ago che un ricco entri nel Regno dei Cieli, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ⁶¹.

Alle cose esterne appartiene non solo la ricchezza, ma anche la sofferenza nel corpo, che va tollerata. Così dice Gesù ai suoi discepoli: “non temete coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccider l’anima”, μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι⁶². Non diversamente argomenta Paolo: “Perciò noi non veniamo meno nell’animo; ma quantunque il nostro uomo esterno si disfaccia, pure il nostro uomo interno si rinnova di giorno in giorno. Perché la nostra momentanea, leggera afflizione ci produce un sempre più grande, smisurato peso eterno di gloria, mentre abbiamo lo sguardo intento non alle cose che si vedono, ma a quelle che non si vedono; poiché le cose che si vedono son solo per un tempo, ma quelle che non si vedono sono eterne”, διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ’ εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ’ ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρόν τῆς θλίψεως καθ’ ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν, μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια⁶³.

Prospettive

Se anche i pensieri e concetti osservati negli scritti senecani e proto-cristiani non sono ogni volta identici e in parte si toccano soltanto, Seneca è in molti punti vicino al Cristianesimo. Sono testimonianze non trascurabili che Tertulliano parli di lui come *saepe noster*⁶⁴, che Lattanzio lo ritenga un potenziale cristiano (*potuit esse verus Dei*

⁶⁰ Vd. DIONIGI 1994, 5409.

⁶¹ *Matt.* 19, 24.

⁶² *Matt.* 10, 28.

⁶³ *2 Cor.* 4, 16-18.

⁶⁴ *De an.* 20, 1.

cultor si quis illi monstrasset)⁶⁵, che nel quarto secolo⁶⁶ si abbia uno scambio epistolare fittizio con Paolo e che Gerolamo lo annoveri tra i cristiani (*in catalogo sanctorum*). Il dialogo *De providentia* potrebbe avere in questo una parte non piccola.

BIBLIOGRAFIA

Le edizioni e i commenti sono segnati con un asterisco (*).

- ABEL 1967 = ABEL, K., *Bauformen in Senecas Dialogen. Fünf Strukturanalysen: dial. 6, 11, 12, 1 und 2*, Heidelberg 1967.
- ABEL 1985 = ABEL, K., *Seneca. Leben und Leistung*, ANRW II, 32, 2 (1985), 653-775.
- ALBERTINI 1923 = ALBERTINI, E., *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque*, Paris 1923.
- ANDREONI 1972 = ANDREONI, E., *Quando fu composto il De providentia*, "Annali dell'Università di Lecce, Fac. di Lett." 1, 1972, 237-261.
- BONHOFFER 1911 = BONHOFFER, A., *Epiktet und das Neue Testament*, "RVV" 10, Gießen 1911.
- DAHLMANN 1937 = DAHLMANN, H., "Gnomon" 13, 1937, 366-382.
- DIONIGI 1994 = DIONIGI, I., *Il 'De Providentia' di Seneca fra lingua e filosofia*, ANRW II, 36, 7, (1994), 5399-5414.
- DIONIGI 1997: vd. Traina 1997.
- FONTÁN 1950 = FONTÁN, A., *De Providentia y la cronología de las últimas obras de Séneca*, "Emerita" 18, 1950, 367-376.
- GERCKE 1895 = GERCKE, A., *Seneca-Studien*, "Jbb. f. class. Philol.", 22. Suppl.-Bd., Leipzig 1895.
- GIANCOTTI 1957 = GIANCOTTI, F., *Cronologia dei "Dialoghi" di Seneca*, Torino 1957.
- GRIMAL 1978 = GRIMAL, P., *Seneca. Macht und Ohnmacht des Geistes*, Darmstadt 1978.
- LEEMAN 1971 = LEEMAN, A. D., *Das Todeserlebnis im Denken Senecas*, "Gymnasium" 78, 1971, 322-333.
- LEFÈVRE 1990 = LEFÈVRE, E., *Waren Philosophische Schriften Senecas zur Rezipitation bestimmt?*, in: G. VOGT-SPIRA (ed.), *Strukturen der Mündlichkeit in der römischen Literatur*, "ScriptOralia" 19, Reihe A: Altertumswiss. Reihe 4, Tübingen 1990, 147-159.

⁶⁵ *Inst. div.* 6, 24, 13-14.

⁶⁶ Secondo SEVENSTER 1961, 14 tra 325 e 392.

- LEFÈVRE 1994 = LEFÈVRE, E., *Die Literatur der claudischen Zeit – Umbruch oder Episode?*, in: V. M. STROCKA (ed.), *Die Regierungszeit des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.). Umbruch oder Episode?*, Mainz 1994, 107-114.
- MAURACH 1991 = MAURACH, G., *Seneca. Leben und Werk*, Darmstadt 1991.
- MUNSCHER 1922 = MUNSCHER, K., *Senecas Werke. Untersuchungen zur Abfassungszeit und Echtheit*, "Philologus" Suppl. 16, 1, Leipzig 1922.
- POHLENZ 1941 = 1965 = POHLENZ, M., *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen*, "NAG", Phil.-Hist. Kl. 1941, 6, Göttingen 1941, 55-118 = *Kleine Schriften*, I, Hildesheim 1965, 384-447.
- POHLENZ 1949 = 1964 = POHLENZ, M., *Paulus und die Stoa*, "Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche" 42, 1949, 69-104 = ed. sep. Darmstadt 1964.
- RAGAZZINI 1958 = *RAGAZZINI, V., L. *Anneo Seneca, Dialoghi [...] ed Epistole a Lucilio [...] scelti e commentati*, Bologna 1958.
- REGENBOGEN 1963 = REGENBOGEN, O., *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*, "Vortr. Bibl. Warburg" 7, 1927/28, Leipzig-Berlin 1930, 167-218 = *Kleine Schriften*, München 1961, 409-462 = ed. sep. Darmstadt 1963.
- ROZELAAR 1976 = ROZELAAR, M., *Seneca. Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam 1976.
- SCHANZ-HOSIUS 1935 = SCHANZ, M. v. / HOSIUS, C., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, München 1935⁴.
- SEVENSTER 1961 = SEVENSTER, J. N., *Paul and Seneca*, "Suppl. to Novum Testamentum" 4, Leiden 1961.
- STELZENBERGER 1933 = STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie*, München 1933.
- TRAINA 1987 = TRAINA, A., *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*, Bologna 1987⁴.
- TRAINA 1997 = *TRAINA, A. (ed.), *Lucio Anneo Seneca, La provvidenza*, introduzione, testo, traduzione e note, con un saggio di I. DIONIGI, Milano 1997.
- VIANSINO 1968 = *VIANSINO G., L. *Annaei Senecae De providentia, De constantia sapientis (Dialogi I-II)*. Testo, commento, traduzione, Roma 1968.
- WALTZ 1959 = *WALTZ, R., *Sénèque, Dialogues, texte établi et traduit*, IV, Paris 1959⁴.